

NOS BASTIDORES DA PREGAÇÃO

Paulo Alexandre Pereira
Universidade de Aveiro

Comment saisir autre chose que le reflet indirect ou l'image en creux d'un genre par définition oral et d'oeuvres par vocation frontalières?¹

1. Desde que, em 2002, José Marques apresentou um minucioso repertório dos testemunhos da pregação em Portugal na Idade Média, não parecem ter-se verificado alterações de monta, no que diz respeito aos estudos consagrados à sermonística medieval. Com efeito, já então acentuava o autor que se tinha concedido prioridade à edição e estudo de sermonários e homiliários provenientes do Ocidente peninsular, com natural destaque para as colecções do franciscano Santo António de Lisboa² e do dominicano Frei Paio de Coimbra³ que, ainda que de importância incontroversa, «não podem ser tomadas como expressão global da pregação realizada em Portugal na Idade Média»⁴. Inversamente

¹ Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1982, p. 477.

² Santo António de Lisboa, *Obras Completas. Sermões dominicais e festivos*, trad. Henrique Pinto Rema, Porto, Lello & Irmão, 1987.

³ Bernardino Fernando da Costa Marques, *Sermonário de Frei Paio de Coimbra. Edição e interpretação da estrutura e formas de pregação*, Porto, Faculdade de Letras, 1994.

⁴ José Marques, «A Pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos», *Via spiritus*, 9 (2002), p. 317.

ao que se verifica noutros espaços literários, onde ocorrem abundantes atestações directas de actividades de pregação, a sua exiguidade, no caso português, mormente no que diz respeito aos sermões conservados em vernáculo⁵, torna especialmente problemática a delineação segura de uma cartografia da pregação medieval. Como bem salienta Patricia Odber de Baubeta, resta-nos, em face desta escassez,

[...] suplementar a deficiência com referência a outros textos medievais: as *artes praedicandi*, as compilações de exemplos morais, como por exemplo o *Orto do Esposo*, os manuais para confessores, como *O Livro das Confissões de Martín Pérez* e *O Tratado de Confissom*, os tratados de doutrina cristã (frequentemente organizados dentro do marco referencial dos Dez Mandamentos ou Sete Pecados Capitais), por exemplo o *Virgeu da Consolaçon* ou *Os Dez Mandamentos* de S. Pedro Pascoal.⁶

⁵ Rebatendo essa suposta raridade dos testemunhos de pregação, observa Manuel Ambrósio Sánchez Sánchez que «it is usually thought that in the Iberian Peninsula, unlike all other European countries, there are few extant preaching texts. But this is not accurate. While extant sermons in Portuguese, for example, are scarce, nevertheless we can identify numerous references that attest to a preaching activity as important as that in the rest of Iberia and Europe. These valuable data are found in varied indirect sources: synods, chronicles, histories of the Church or of religious orders, legislation (not only ecclesiastical, but also secular), benefice petitions to popes for services rendered by preachers, reports of visitations to dioceses and parishes, confessors' manuals (with recommendation to preachers and other references to their habits), arbitrations (illuminating preachers' disputes), libraries' inventories, and so on. Moreover, the structural traces of preaching we find in other literary texts confirm the idea that preaching texts had such an important diffusion that they reached other fields. Furthermore, writers of treatises in the sixteenth century give us some interesting retrospective reports about the earlier preaching situation». Manuel Ambrósio Sánchez Sánchez, «Vernacular Preaching in Spanish, Portuguese and Catalan», in *The Sermon*, dir. Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 759-760. Estas advertências não obstaram, mesmo assim, a uma asseveração tão surpreendente como a que Michael Gerli apresenta num verbete que dedica aos sermões ibéricos em vernáculo, de acordo com a qual «There are no known Portuguese sermons». E. Michael Gerli, «Sermons», in *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, ed. E. Michael Gerli, New York-London, Routledge, 2003, p. 749. Para um elenco exaustivo dos testemunhos da pregação no Portugal medieval, veja-se Patricia Anne Odber de Baubeta, «Preachers and Sermons», in *Anticlerical Satire in Medieval Portuguese Literature*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 1992, pp. 125-202 e Marques, *art. cit.*

⁶ Patricia Odber de Baubeta, «A pregação e a sociedade medieval portuguesa», in *Actas do Congresso Internacional de História. Missionaçon Portuguesa e Encontro*

Parece, não obstante, indisputável que eram numerosos os pregadores e mestres de pregação que exerciam a sua actividade no Portugal medieval e que o *officium praedicationis* constituía prática regular, em sintonia, de resto, com a prescrição do Cânone 10, emanado pelo IV Concílio de Latrão⁷. Como refere Francisco da Gama Caeiro, apoiando-se na recolha empreendida pelos Padres Fernando Félix Lopes e António do Rosário,

Quanto aos membros da Ordem Franciscana, de 106 nomes recensados de escritores, mestres e leitores, cerca de 60 pertencem ao período medieval; para os Dominicanos, regista-se uma recolha de 166 nomes de letrados, do século XIII até ao século XV. Não será temerário admitir, por quanto se sabe das prescrições gerais da Igreja, bem como das normas estatutárias e da prática das duas Ordens, que a maioria deste corpo de *clerics* terá dedicado parcela substancial da sua actividade ao múnus da pregação.⁸

Nos inventários das bibliotecas monásticas, em particular de Santa Maria de Alcobaça e Santa Cruz de Coimbra, encontram-se arrolados códices que incluem colecções de sermões, tratados de pregação, repertórios de textos e autoridades e *distinctiones*, para além, obviamente, dos livros e excertos escriturísticos que revelam o interesse destas instituições pela arte de pregação. Acolhendo a convencional distin-

de Culturas, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, p. 281. Análoga metodologia de prospecção é referendada por José Marques: «Apesar de termos consciência de que oferecemos apenas uma amostra da vasta série de sermonários medievais e do muito que ainda há a explorar neste domínio, não olvidamos que outra literatura podia servir de apoio à pregação efectuada na Idade Média. Pensamos, por exemplo nas vidas e legendas de santos, nas colecções de exemplos morais, nos livros de milagres, de que os agentes da pregação mais habilitados podiam lançar mão, podendo servir de exemplos o *Orto do Esposo*, *O livro das confissões de Martim Perez*, *O tratado de Confisom*, o *Virgeu de Consolaçon*, sem esquecer, obviamente, a *Bíblia*, etc.»: *art. cit.*, p. 327.

⁷ «Preaching to the people was an obligation of bishops and priests, as they were reminded by the Carolingian capitularies and councils, canon 10 of the fourth Lateran council (1215) and, following it, numerous provincial councils and synodal statutes». Jean Longère, «Sermon», in *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. II, ed. André Vauchez, Barrie Dobson e Michael Lapidge, Cambridge, James Clarke & Co, 2000, pp. 1340-1341.

⁸ Francisco da Gama Caeiro, «Ensino e pregação teológica em Portugal na Idade Média», *Revista Española de Teología*, 44:11 (1984), p. 122.

ção entre sermões populares e sermões cultos, parece evidente que da implantação e rápida difusão das Ordens Mendicantes é indissociável o cultivo regular da primeira modalidade, ao passo que a presença do segundo tipo pode deduzir-se a partir do considerável número de letrados portugueses que frequentavam as universidades francesas, inglesas e italianas, ou que estudavam Teologia na universidade portuguesa⁹.

Ora, se, à semelhança do que acontecia em contexto europeu, *lectio*, *disputatio* e *praedicatio* constituíam vectores complementares do ministério teológico, a pregação peninsular medieval parece ter-se regido, de modo prevalecente, pelo modelo do sermão universitário, simplificando embora o seu rigor estrutural e prescindindo, em regra, da inclusão de *prothema*. No domínio da preceptística, todavia, a penúria e o carácter tardio dos tratados de pregação hispânicos contrastam flagrantemente com as numerosas *artes praedicandi* que, desde o final do século XII, sobretudo em França e Inglaterra, procediam à sistemática codificação técnico-formal do texto parenético, convertendo a *ars componendi sermones* numa exibição de mestria retórica de exigência crescente. Compreende-se que, no intento de moderar este entusiasmo prescritivo e taxionómico e de antepor a oração à oratória, cedo se façam ouvir admoestações endereçadas aos pregadores rendidos ao virtuosismo técnico do *ornatus* e negligentes da *cura animarum*, por meio da difusão do Verbo de Deus, de que, na qualidade de *os Domini*, se assumem como legítimos emissários¹⁰. Porque, como se lembra num passo bíblico da Epístola de S. Paulo aos Romanos recorrentemente glosado —«A fé vem da pregação e a pregação vem da palavra de Cristo» (Rm

⁹ Só em finais do século XIV, os Estudos Gerais universitários passam a incluir a disciplina de Teologia, embora já desde o início do século o seu ensino se viesse a desenvolver paulatinamente nas Ordens dos Menores e dos Pregadores. Veja-se, a este propósito, Gama Caeiro, *art. cit.*, pp. 122-123.

¹⁰ Como anota Antonio Alberte, referindo-se às *artes praedicandi* medievais, «concretamente algunos de estos tratados reproducen aquellas mismas reservas mostradas anteriormente por los cristianos contra una elocución demasiado cuidada, por considerarla oposta a la verdad, y, en consecuencia, abogaban por un lenguaje *simplex, rudis, brevis, sine fuco verborum* etc. Este es el caso, entre otros, de Alano de Lille, quien precisamente mostraba su rechazo a las formas rítmicas y consonánticas; de Humberto de Romanis, quien insistirá en el carácter breve y sencillo que debe poseer toda predicación». Antonio Alberte, *Retórica Medieval. Historia de las Artes Predicatórias*, Madrid, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2003, p. 222.

10, 17)– o pregador comunga a verdade revelada com o auditório e, nesse sentido, é *orator* antes de ser *dictor*.

Não cabe, naturalmente, neste trabalho um estudo comparativo das *artes praedicandi* de procedência hispânica, como as do catalão Francesc Eiximenis, do português Afonso de Alprão ou do castelhano Martín de Córdoba. Essa tarefa foi já, aliás, levada a cabo, de forma competente, por estudiosos como Antonio Alberte e Alberto Descalzo de Blas¹¹. Contudo, para além destas, parece hoje irrefutável que também os mestres de pregação portugueses puderam dispor dos mais importantes tratados de parenética que circulavam pela Europa medieval, até porque «the *Ars* domain has no regional boundaries»¹². No estudo clássico que consagrou aos sermões de Gil Vicente, destacava Joaquim de Carvalho

[...] a existência nas livrarias eclesiásticas [portuguesas] das mais famosas *artes praedicandi* de Alain de Lille, de João de Gales, e de João de la Rochelle, de sermonários, como a *Summa Guyotina*, (*Sermones de tempore et de sanctis*), de reportórios de textos e autoridades, como as *Distinctiones ad praedicatores utiles*, o *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus, ordinatis in septem partes secundum septem dona Spiritus Sancti*, o *Verbum abbreviatum*, de Pedro Cantor, e de repositórios de «exemplos» como o *Communiloquium* (ou *Summa Collectionum*), e o *Breviloquium de vitutibus antiquorum principum atque philosophorum*, além de outros¹³.

Se, em data anterior à produção das *artes praedicandi* hispânicas (isto é, durante todo o século XIII e grande parte da centúria seguinte), como alvitra Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, teriam os pregadores

¹¹ Refiro-me ao informado estudo de Antonio Alberte, citado na nota anterior, e à dissertação de doutoramento de Alberto Descalzo de Blas, *Las artes praedicandi españolas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003.

¹² Sánchez Sánchez, *art. cit.*, p. 784. Como salienta Marianne Briscoe, «More than half of the known manual writers were members of the mendicant orders, Franciscan, Dominican and Augustinian affiliations being the most frequent. Of the sixty known manual authors dating from the twelfth through fifteenth centuries, twenty-nine are identified by Charland or Caplan as Dominicans, Augustinians or Franciscans. The religious orders of a great many of the others are simply unknown to us». Marianne G. Briscoe e Barbara H. Jaye, *Artes Praedicandi and Artes Orandi*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 60.

¹³ Joaquim de Carvalho, «Os sermões de Gil Vicente e a arte de pregar», in *Obra Completa*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 55.

peninsulares recorrido à *Summa de arte praedicatoria* do mestre cisterciense Alain de Lille¹⁴, podemos supor que não deixariam de acatar as recomendações que lhes eram dirigidas, disseminadas pelos manuais de confissão, como o *Liber Poenitentiarius* de João de Deus, de meados do século XIII. Destas advertências encontramos testemunho na *Primeira Partida*, traduzida para português, onde Afonso X expende considerações de manifesta índole prescritiva, no propósito de regular as actividades de pregação e que, por essa razão, «virtually constitute an *ars praedicandi* in their own right»¹⁵. Nessa sumária arte de pregar laica não falta o elenco convencional das virtudes que compunham o *ethos* do bom pregador, de ascendência patrística e reeditadas por múltiplos tratados, em concomitância com a vulgarização do sermão temático, assim estatuinto uma verdadeira deontologia da pregação¹⁶:

E pera esto fazer bẽ ha mester que aiã en ssy tres cousas os que fazẽ a pregação: a primeyra cousa deue seer caridade e quer tanto dizer como auer ẽ Deus amor mays que outra cousa <e> dessi os sseus cristãos. A IIª que seia de boa vida. A terçeyra que preegue bẽ¹⁷.

¹⁴ Segundo Alberto Descalzo de Blas, «la mayoría de los tratados de predicación españoles no asimilaron la predicación moderna en lo fundamental, por lo que son herederos de la tradición medieval que nació de tratados como el de Alain de Lille o de Insulis *Summa de arte praedicatoria*». Cf. Descalzo de Blas, *ob. cit.*, p. 556.

¹⁵ Patricia Anne Odber de Baubeta, «Towards a History of Preaching in Medieval Portugal», *Portuguese Studies*, 7 (1991), p. 4.

¹⁶ Como lembra Alberto Descalzo de Blas, «La capacidad intelectual del predicador y su integridad de vida se consideraban fundamentales para que el contenido de la predicación fuese recibido adecuadamente por los fieles. Recordemos que el *Liber Regulae Pastoralis* de Gregorio Magno, considerado el manual de los pastores durante siglos, dedica sus once capítulos del segundo libro a las características que debe tener el buen pastor de almas. Se citan expresamente la pureza personal y la conducta ejemplar, el don de discernimiento, la simpatía, la prudencia a la hora de enjuiciar y de tratar a los que le están confiados y el cultivo de la espiritualidad propia». Descalzo de Blas, *ob. cit.*, p. 439. Na sua *Forma praedicandi*, Roberto de Basevorn, dissertando sobre o *quis* da pregação, enuncia as três condições que o pregador deverá preencher: *puritas vitae, competens scientia, auctoritas*. Cf. Alberte, *ob. cit.*, p. 111. A eficácia da eloquência será, pois, seriamente comprometida se não for adequadamente respaldada pela probidade moral do pregador.

¹⁷ Alphonse X, *Primeyra Partida. Édition et Étude*, ed. José de Azevedo Ferreira, Braga, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980, p. 232.

Avoca-se, em paralelo, a teoria clássico-gregoriana das *circumstantiae* da pregação, em função da qual se deverá proceder à modalização estilística da prédica segundo as mudáveis coordenadas contextuais – auditório incluído – em que tem lugar o acto da pregação – «Pregação ha mester pera seer bẽ feita o *que* a faz esta<s> quatro cousas: tẽpo, logar, <a> quẽ e como»¹⁸–, ao mesmo tempo que se esboça uma rudimentar retórica do *pathos*, ancorada na força argumentativa da palavra pronunciada do púlpito:

Parar deuẽ mentes os prelados que *querem preegar* se ssom sabedores ou outros *que* nõ entendã tanto ou se ssom bõds e entendudos ou se podẽ *pregear* das mayores cousas e mays fortes da ffe e das sc<ript>uras. E sse forẽ outros *que* nõ ouuerẽ tanto entẽdimẽto deuẽlhy dizer poucas parauoas e chaas *que* entẽdam ligeqramẽte e de *que* sse possam aprofeytar. E esto deu Ihesu Cristo a entender quando *pregaua* aos apóstolos nas mōtanhas e nas serras altas¹⁹.

O enaltecimento da transitividade do *sermo simplis*, com indispensável recurso à pedagogia demonstrativa das *parauoas* –que aqui teremos que considerar como classificação genológica assimilável ao *exemplum*– será, aliás, um dos dez modos de *thematis introductio*²⁰ apontados pelo franciscano português Afonso de Alprão, autor de uma *Ars praedicandi ad eruditionem simplicium* (1397) de orientação acen-tuadamente prática²¹. Como sustenta Antonio Alberte, a partir da ve-

¹⁸ *Ibidem*, p. 233.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 234-235.

²⁰ A *thematis introductio* consiste na repetição da perícopie inicial e na sua explicação. Deve ser relativamente breve e nela se deve explicar o conteúdo do sermão, esclarecer o seu valor tropológico ou moral e demonstrar a sua *utilitas*. Cf. Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994, p 178.

²¹ Os outros são a introdução através do silogismo, da consequência (entimema), da indução, do original (citação original de um autor cristão), de uma autoridade filosófica, da divisão, da distinção, da figura (história bíblica) e da interrogação. Como refere o editor do tratado, «Aunque tratada com suma brevedad, tiene notable interés la introducción “per exemplum”, o “por ejemplo” (I.4.4), por cuanto muestra que el término se usa como sinónimo de analogía o semejanza. Lo que se persigue es establecer un puente, relacionando las materias tratadas con otras semejantes, más familiares o del agrado de la gente sencilla». Cf. Albert G. Hauf, «El “Ars Praedicandi” de Fr. Alfonso de Alprão, O.F.M. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península Ibérica», *Archivum Franciscanum Historicum*, 72:3-4

rificação do desenvolvimento assimétrico das três secções do tratado –relativas, respectivamente, à introdução do tema, à divisão e à distinção (i.e., a *dilatatio*)– ele «muestra [...] la hipertrofia que determinadas partes del sermón habían alcanzado em detrimento de las otras [...] con la consiguiente deformación del tratado: los modos introductorios ocupan prácticamente la totalidad de la obra, mientras las otras dos partes, división y distinción, son fugazmente tratadas»²². Na verdade, a dilatação da sequência introdutória visava dissimular estrategicamente a aridez do argumento central, contornando, deste modo, a previsível geometria expositiva da pregação de matriz escolástica²³.

Independentemente de uma eventual especificidade retórica da pregação peninsular²⁴ ou da singularidade apresentativa dos tratados de proveniência hispânica²⁵, não parece infundado supor que os pregadores oriundos do ocidente peninsular, e mais plausivelmente os que desenvolviam a sua actividade em âmbito universitário ou monástico, tinham como referência um agregado heteróclito de textos de preceptística: para além das *artes praedicandi* europeias de uso corrente,

(1979), pp. 245-251. Alberto Descalzo de Blas rastreia, no que respeita à introdução do tema *per exemplum*, as afinidades entre o tratado do minorita português e a *Forma praedicandi* de Roberto de Basevorn: «Aquí encontramos una semejanza con lo dicho por Roberto de Basevorn, pues tales ejemplos pueden tomarse de la naturaleza (bestiarios, lapidarios, etc.), del arte (cuentos y fábulas) o de la historia (hagiografías, referencias patrísticas, “milagros”, filósofos y historias contemporáneas)»: *ob. cit.*, p. 549.

²² Alberte, *ob. cit.*, p. 207.

²³ Como refere Marianne Briscoe, a propósito do desenvolvimento da escolástica e do sermão universitário, «No longer were homilies, or excurses on a single long biblical text, the preferred method of preaching. Instead, a single passage or theme, rarely more than twenty words in length, became the occasion for an elaborately constructed series of enthymemic proofs and demonstrations intended to move hearers to better faith and conduct and hence to their salvation»: *ob. cit.*, p. 29.

²⁴ Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez é do parecer que «we can conclude that one of the characteristic features of medieval peninsular preaching is the scarcity of sermons *ad status*, at least in the vernacular»: *art. cit.*, p. 783.

²⁵ A partir do cotejo circunstanciado das diversas *artes praedicandi* espanholas, Alberto Descalzo de Blas argumenta que «esta preocupación por los temas morales diferencia, al menos formalmente, a las artes de predicación españolas de las europeas, que estaban menos preocupadas por la inclusión de los tratados de vicios y virtudes». Alberto Descalzo de Blas, «Aproximación a un estudio comparativo de las artes de predicación españolas», *La corónica*, 34.2 (Spring 2006), pp. 161-77.

vários manuais de confessores, tratados de vícios e virtudes, colecções de *exempla* ou textos de direito eclesiástico incorporavam, em versão dilatada ou anotação tangencial, reflexões tópicas relativas à pastoral da palavra.

2. Tarefa consideravelmente mais melindrosa é, contudo, a de reconstituir a pregação *in actu*. Confinados como nos encontramos à oficina do pregador, não podemos senão acompanhar *offstage* a composição prévia do sermão ou, *a posteriori*, a sua memória vestigial. Situamo-nos, portanto, evocando a distinção proposta por Michel Zink, *en amont* da pregação²⁶ ou, se preferirmos uma metáfora performativa particularmente ajustada ao contexto, nos seus bastidores. A heterogeneidade dos instrumentos auxiliares do pregador – que, naturalmente, incluíam a Bíblia, a Glosa Ordinária e as colecções de sermões previamente preparados, mas também as *artes praedicandi*, as recolhas de *exempla*, as *distinctiones* e concordâncias, os legendários, os florilégios de sentenças de autores clássicos, as enciclopédias, os bestiários e os lapidários, etc. – é tacticamente compulsada para engendrar o *texto-performance* do sermão efectivamente proferido – se realmente o vier a ser –, numa transacção multipolar entre oratura e literatura. Como observa Michel Zink,

Au moment de prononcer son sermon, le prédicateur mélange ces divers matériaux. Il prend un plan-type, fourni par un recueil de sermons-modèles, et il le suit en l'étoffant par des *exempla* puisés dans les recueils où ils sont rassemblés. Si le sermon est noté en aval de la prédication, il offre un développement jalonné et nourri d'exemples, une synthèse des matériaux utilisés par le prédicateur, une image en un mot de la prédication effective.²⁷

Assim, o flexuoso trânsito do discurso sermonístico e dos fecundos intercâmbios comunicativos entre escritura e oralidade por ele catalisados, tornam crucial o exame das nem sempre translúcidas relações entre o registo conservado e a proferição real do sermão que constitui o corolário pastoral da pregação. É bem verdade que, como lembra

²⁶ Michel Zink, *ob. cit.*, p. 204: «Ainsi les sermons romans, lors même qu'ils ont un rapport avec la prédication effective, se situent en amont et non en aval de la prédication».

²⁷ *Ibidem*, p. 209.

Beverly Kienzle, «Modern scholars face the dilemma of analyzing the written vestiges of an essentially oral and highly performative genre»²⁸ e que são esses signos de oralidade – resultem eles de uma *performance* concreta ou simulada – que distinguem o sermão de outras modalidades de prosa didáctica. Nesta, por vezes, acidentada trajectória que vai da *elocutio* à *actio*, como previne Louis-Jacques Bataillon, alguns textos que se apresentam como sermões poderiam, na verdade, constituir, sob o ângulo da pragmática comunicacional, verdadeiros tratados de edificação espiritual, estribados numa sintaxe concionatória, mas vocacionados para a *meditatio* privada²⁹. Esta «ficção estilística»³⁰ encontra correspondência no fenómeno que Michel Zink designou como «*prédication dans un fauteuil*»³¹, assim conglobando uma classe de textos que, porventura, poderíamos considerar como sermões livrescos.

Nesta categoria intersticial entre sermão e tratado poder-se-ia, por exemplo, incluir a versão quatrocentista dos pseudo-agostinianos *Sermones ad fratres in eremo* que, em 1467, Frei João Álvares, secretário particular do Infante D. Fernando e, a partir de 1460, abade do cenóbio beneditino de Paço de Sousa, envia de Bruxelas aos monges, como parte de um projecto de reforma pastoral da comunidade³²:

E por vossa ensinança e doutrina eu vos envio aqui XXV sermões de Sancto Agostinho que fazem bem a vosso preposito, os quaees eu ouve ca nesta terra e, por amor de vós e por exercitar o que pertence a meu officio de fazer com vosco caridade e vos ensinar o caminho da vossa salvaçom, eu os torney em nossa lingoajem [...] E dou carregio e

²⁸ Beverly Mayne Kienzle, «Introduction», in *The Sermon*, dir. Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, p. 143.

²⁹ Louis-Jacques Bataillon, «Approaches to the Study of Medieval Sermons», in *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie*, Aldershot, Variorum, 1993, p. 21.

³⁰ Louis-Jacques Bataillon, «Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIII^e siècle», in *ob. cit.*, p. 105.

³¹ Michel Zink, *ob. cit.*, p. 478.

³² Dos sermões apócrifos, traduzidos por Frei João Álvares, conhecem-se duas traduções: uma, fragmentária, que transmitiu apenas seis dos sermões, foi preservada por um códice de Évora; a outra, feita em Bruxelas em 1467, contém 25 sermões. Entre os códices oriundos Mosteiro de Jesus de Aveiro, encontra-se um que conserva, para além de uma Vida de Santo Agostinho, a tradução de 57 sermões de autoria atribuída ao bispo de Hipona. Sobre o assunto, leia-se o estudo de Cristina Sobral, «Santo Agostinho em Aveiro: estudo de fontes», *eHumanista*, vol. 8 (2007), pp. 171-196.

encomendo a frei Joham, nosso çelareiro, que cada dia lea hũa liçom do dicto livro aaquela ora e tempo que os frades estiverem juntos pera todos ouvirdes e estardes intentos e diligentes pera aprenderdes o que pertence pera salvaçom de vossas almas [...].³³

Apesar da consignação da leitura colectiva como contexto de recepção ideal, não parece, em qualquer caso, implausível que estes sermões, à semelhança do que aconteceria com a tradução do Livro I da *Imitação de Cristo*, também levada a cabo pelo abade de Paço de Sousa, se destinassem também à fruição individual³⁴, até porque neles ecoam muitos dos conselhos e injunções constantes dos tratados de espiritualidade: exortação ao apartamento do século e ao refúgio claustral, refúgio na oração e na observância dos ensinamentos evangélicos, aprofundamento de uma relação íntima e pessoal com a divindade, fortalecida na *lectio* e na *meditatio*, ressumando esse «afectivismo agustiniano, nimbado de graça mística»³⁵ de que fala Mário Martins. Também neste caso, pois, como judiciosamente demonstrou já Alan Deyermond para o caso do sermão castelhano tardo-medieval, «the boundary between sermons intended for delivery and tracts intended for the private reader is fluid»³⁶.

³³ Frei João Álvares, *Obras*, vol. II, ed. Adelino de Almeida Calado, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959, p. 101.

³⁴ Como refere João Fontes, «Desconhecemos quais seriam as leituras espirituais recomendadas para as refeições, embora fosse natural que a elas se adaptassem as traduções dos *Sermões* de Santo Agostinho e do Livro I da *Imitação de Cristo*, enviadas a Paço de Sousa por Frei João Álvares. Se bem que pelas recomendações feitas nas cartas que as acompanham, se fique com a ideia de que a sua leitura se poderia, ou deveria sobretudo fazer durante a “*Preciosa*”, ou seja, durante o tempo em que o cabido se reunia após a hora de Prima para ler a Regra e fazer os avisos necessários à comunidade, não sendo também de excluir a hipótese de leituras individuais, sobretudo para o segundo texto». João Luís Inglês Fontes, «Frei João Álvares e a tentativa de reforma do mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa no século XV», *Lusitania Sacra*, X (1998), p. 255.

³⁵ Mário Martins, «S.^{to} Agostinho nas Bibliotecas Portuguesas da Idade Média», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11 (1955), p. 174.

³⁶ Alan Deyermond, «The Sermon and Its Uses in Medieval Castilian Literature», *La corónica*, 8 (Spring 1980), p. 135. Subscrevo, pois, inteiramente as palavras de Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez: «In my opinion, the limits between the treatise and the sermon depend on the possibilities of actualization and not on the constituent differences, so that a sermon collection could be used as a treatise

Mesmo que, em casos pontuais, se prove incontestada a concretização da *actio*, isto é, do débito oral *in praesentia* do sermão, o registo escrito de que dispomos pode posicionar-se em distintos momentos da cadeia comunicativa, em função dos actos de produção-recepção e, sendo assim, «the oral discourse (the *pronuntiatio* in the sermon) is neither the first nor the last link in a chain, but a “middle state”, preceded and followed by one or more written texts»³⁷. Com efeito, consoante os casos, podemos dispor do *processus* do sermão a realizar oralmente, isto é, do seu esqueleto retórico, ou do texto definitivo, redigido pelo próprio pregador, antes de o ter pronunciado perante uma assembleia. Inversamente, ele pode ser o resultado da passagem a escrito de um sermão oral, por iniciativa do próprio orador, em momento subsequente à *pronuntiatio*. Mais frequentemente, constituirá uma *reportatio*, coligindo os apontamentos dos *notari*, geralmente clérigos, que acompanhavam o pregador e a quem competia fixar, de forma taquigráfica, o texto, adicionando-lhe pormenores atinentes ao contexto da pregação. Pode, enfim, tratar-se de um sermão-modelo, destinado a inspirar pregadores de imaginação indolente ou parco talento. Sendo irrepetíveis as circunstâncias concretas da pregação³⁸ e, em defluência, irresgatável o multimodo aparato semiótico que acompanhava a dicção do sermão medieval – e penso, em particular, na dissolução dos códigos paralinguísticos subsidiários da elocução homilética, como a sintaxe mimo-corporal, as modulações da voz ou o agenciamento de estratégias fáticas – dele nos chega apenas um conhecimento descentrado, *en amont* ou *en aval*:

in private reading and a work written for individual reading could be used as a sermon if a preacher took it for his usual task from the pulpit»: Sánchez Sánchez, *art. cit.*, pp. 827-28. Justificando a heterogeneidade do *corpus* sermonístico em análise, Michel Zink tinha já veiculado idêntico ponto de vista: «En outre, la distinction entre sermons du temps et traités pieux a été proposée à partir de critères d'utilisation et de public plus que de composition. On a même remarqué que certains sermons du temps pouvaient se trouver à l'occasion en situation de lectures édifiantes». Michel Zink, *ob. cit.*, p. 199.

³⁷ Sánchez Sánchez, *art. cit.*, p. 830.

³⁸ As *circumstantiae* da pregação – «quem?», «o quê?», «como?», «a quem?», «porquê?», «quando?», «onde?» – insistentemente glosadas pelas *artes praedicandi*, numa óptica da indispensável adequação da palavra do pregador à especificidade do auditório, reeditam, segundo Carlo Delcorno, as teorias retóricas clássicas. Cf. Mayne Kienle, *art. cit.*, p. 151.

En aucun cas donc, nous ne pouvons atteindre le discours dans son actualité orale elle-même: nous ne pouvons le connaître, selon les heureuses formules de Michel Zink, que'en amont ou en aval. En amont, avant que le sermon n'ait été prononcé, nous pouvons avoir une rédaction antérieure, un brouillon ou des notes de l'orateur, un ou plusieurs modèles de sermons dont il aura usé, les ouvrages dont il s'est servi pour préparer son discours. En aval, ce pourra être une rédaction faite par l'auteur après avoir prêché, ou, plus souvent, ces notes prises par des auditeurs, ce que l'on appelle au moyen âge des reportations [...].³⁹

A esta imagem desfocada, que escamoteia os marcadores de performatividade⁴⁰, imputável, em grande parte, às vicissitudes de transmissão e à distinta *dignitas* de latim e vernáculo no trabalho de preservação textual, não será também estranho o carácter transicional do discurso parenético medieval –um hibridismo que, aliás, terá incidência noutros domínios, como releva Marie-Anne Polo de Beaulieu, ao posicioná-lo «entre oralité et écrit, au carrefour de la littérature latine et de la littérature vernaculaire, entre culture savante et culture folklorique»⁴¹. Acresce que, no domínio dos parâmetros genológicos que a enformam, a literatura do púlpito apresenta afinidades com géneros limítrofes (v. g. a carta, o tratado ou o comentário), tendo já sido com justeza apro-

³⁹ Louis-Jacques Bataillon, «Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIIIe siècle», in *ob. cit.*, p. 109. Partindo das categorias *en amont* e *en aval*, propostas por Michel Zink, Beverly Kienzle identifica, para além do *sermo praeivus* e do *sermo exceptus*, uma terceira classe de sermões que designa por *sermo literarius*, isto é, «the sermon written as literature, perfected and designed to be read, and possessing an indirect relationship with the *sermo* as an instance of preaching». Cf. Mayne Kienzle, *art. cit.*, p. 173.

⁴⁰ Analisando a dimensão perlocutória da comunicação parenética, Beverly Kienzle considera imperativa a «broader evaluation of sermons as performance in the light of contemporary performance theory [...]»: *art. cit.*, p. 156. Parece, portanto, indiscutível que, como refere Adrian P. Tudor, «the degree of performance of a sermon would change to suit individual audiences», sendo que «sermons, especially those filled with *exempla*, depended greatly for their efficacy on the element of performance brought into play by the preacher». Adrian P. Tudor, «Preaching, Storytelling, and the Performance of Short Pious Narratives», in *Performing Medieval Narrative*, ed. Evelyn Birge Vitz, Nancy Freeman Regalado e Marilyn Lawrence, Cambridge, D. S. Brewer, 2005, pp. 141-153.

⁴¹ Marie-Anne Polo de Beaulieu, «Prédication», in *Dictionnaire Raisoné de l'Occident Médiéval*, ed. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, Paris, Fayard, 1999, p. 914.

ximada da oratória política, da *novella* e do teatro⁴². Por outro lado, o constante deslocamento co-textual do sermão torna-o permeável a novas solicitações doxológicas ou político-doutrinárias.

Proponho-me ilustrar esta movência textual do sermão medieval, cindido entre a oralidade e a escrita, a performatividade pública e a meditação privada, a textualidade efémera e a definitiva, o antes e o depois do *hic et nunc* da pregação, convocando, para o efeito, dois esquemas de sermões incluídos no *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*, testemunhos de uma prédica de circunstância, desvinculada do calendário litúrgico, traduzida na modalidade do *sermo casualis*⁴³.

3. O *Livro dos Conselhos ou Livro da Cartuxa* de D. Duarte (1391-1438) constitui uma miscelânea de anotações do monarca, coligidas entre 1423 e 1438, que recobre uma desconcertante variedade de assun-

⁴² Mayne Kienzle, *art. cit.*, p. 149.

⁴³ Como refere Patricia Odber de Baubeta, descrevendo a tipologia do sermão medieval proposta por Anscar Zawart, «This sermon, unlike other types, is in no connection with the ecclesiastical year. Any political event in the Middle Ages, both in war and peace, gave rise to preach a *sermo casualis*. The installation of a bishop, the king's taking procession of the throne, the funeral of a spiritual or temporal sovereign, the dedication of a semi-religious or profane building, such as a chapel, a bridge, a court-house, were cause for a sermon». Acrescenta ainda a autora: «Sermons might be preached on Sundays or saints' days, but they were also delivered at councils, synods and during visitations; in churches, monasteries, markets or fairs, at funerals, coronations, weddings, on battlefields, to quell popular riots – or to incite them; to speed sailors and explorers on their way to discover new lands for the Portuguese Crown, or encourage people to contribute to the costs of the Crusade, or Just War». Patricia Anne Odber de Baubeta, «A pregação e a sociedade medieval portuguesa», p. 297; *idem*, *Anticlerical Satire in Medieval Portuguese Literature*, p. 128. José Marques distingue uma categoria de «pregação de circunstância», esclarecendo que, «sob este título podemos incluir uma grande quantidade de sermões proferidos em função de variadíssimas circunstâncias, muitas vezes únicas e irrepetíveis, mas que traduzem bem a importância da pregação não só pelo que ela representava nos actos litúrgicos em que muitas vezes se inseria, mas também pelo que dela se esperava a curto ou médio prazo. [...] Assim não é raro verificar que a política, a guerra ou as expedições militares, o sentido de defesa comum, a obrigação de participar na cruzada mais ou menos permanente contra a pressão feita pelos turcos sobre a Cristandade europeia [...] é que determinaram ou estiveram na base de muitos destes sermões». Marques, *art. cit.*, p. 337.

tos, relativos a « cousas familiares e especiaes »⁴⁴, nas certas palavras do cronista Rui de Pina: administração do reino, regimento da Casa Real, memórias familiares, despachos reais, prescrições de *mezinhas* para curar enfermidades várias, registos de carácter financeiro, etc. Trata-se, pois, como concluiu Márcio Muniz, de um livro de apontamentos que « não visava ao público externo, era de uso pessoal e restrito, e portanto, não necessitava de uma organização sistemática de sua estrutura »⁴⁵. Entre os heteróclitos registos eduardinos, encontram-se dois sumários de sermões de exéquias⁴⁶. Trata-se, no primeiro caso, do « Sumario que o infante deu a mestre Francisco pera pregar do condestabre dom nuno aluarez pereyra »⁴⁷, redigido à época em que D. Duarte era ainda infante e que remontará a 1432-33, tomando como referência a menção à morte do Condestável Nuno Álvares Pereira, ocorrida em 1431. O segundo esquema de sermão, a proferir no *saymento* de D. João I (arrolado no índice do códice sob o título « Sumario que el rey deu a frey fernando pera pregar no saymento del rey dom Joam seu pay »), consta de carta endereçada por D. Duarte, que ocupava já então o trono, ao dominicano Frei Fernando de Arroteia e, a despeito da data que se encontra no mais

⁴⁴ Rui de Pina, *Chronica D'El-Rei D. Duarte*, Lisboa, Bibliotheca de Clássicos Portugueses, 1901, p. 32.

⁴⁵ Márcio Ricardo Coelho Muniz, « Leal Conselheiro e Livro dos Conselhos de El-Rei Dom Duarte: diálogos », in *Actes del X Congr s Internacional de L'Associaci  Hisp nica de Literatura Medieval*, vol. II, Alicante, Symposia Philologica, 2003, pp. 573-585.

⁴⁶ O sermão fúnebre, proferido por ocasião da morte de uma personalidade destacada, embora de caráter distinto, não deixa de apresentar ressonâncias dos sermões *de mortuis* ou *de defunctis*. Como observa Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, « Funerary sermons must not be studied out of context, that is, out of the cultural environment that shapes the medieval mentality about death. They are related to sermons *de mortuis* or *de defunctis*, whose character is more generic and open »: *art. cit.*, p. 770.

⁴⁷ Encontra-se referência ao mesmo mestre Francisco, confessor de D. Duarte, no capítulo 34 do *Leal Conselheiro*: « E sobre os proveitos que se recreem de avermos segundo pella santa igreja nos he mandado, ouv  ao meestre Francisquo, meu confessor, um h a preega om, como em disputando hu  cristão com hu  hereje, que da outra vyda cousa lhe nom prazia creer, disse que, sendo verdade o que dizia o hereje, el cousa nom perdia, por que a boa seperan a da vyda eterna e a deleita om das virtudes que por ella mais seguya lhe dava mais prazer, sem alg u contrairo, que a folgan a dos pecados e do mal fazer ». D. Duarte, *Leal Conselheiro*, ed. Joseph M. Piel, Lisboa, Livraria Bertrand, 1942, p. 135.

antigo apógrafo conhecido⁴⁸, parece antes datável de 29 de Outubro de 1433. Não se conhece qualquer testemunho que tenha transmitido, sob forma integral ou parcial, o texto destes sermões quatrocentistas.

Atendendo a que, de entre as obras inventariadas no rol da livraria do monarca, constava um *Livro das pregações*⁴⁹ e que a eloquência cristã parece ter sido interesse partilhado por outros príncipes de Avis⁵⁰, não causará grande perplexidade a competente ingerência de D. Duarte na actividade dos mestres pregadores ao seu serviço, tentando condicionar, é certo que sem lhes cercear a inventiva pessoal na selecção das *auctoritates* ou da *coloratio* retórica, o *processus* dos dois sermões. Sublinhe-se, desde logo, que este zelo directivo terá que inscrever-se no contexto mais amplo de um concertado programa de validação retrospectiva de uma nova ordem política de que não deixaria de participar a oratória fúnebre, que, consabidamente, conhecerá ímpeto renovado na corte de Avis. Com efeito, tanto no caso de D. João I, fundador improvável de uma nova dinastia, como no do seu intrépido chefe militar, verdadeiro *miles Christi* ao serviço da causa “anómala” da eleição popular de um rei pela força das armas, o panegírico póstumo conecta-se com «o tríplice processo da legitimação jurídica, moral e política do Mestre de Avis, que estrutura no discurso a carreira do seu ascenso ao poder»⁵¹. Como sugere José Marques, o facto de o sermão se destinar

⁴⁸ O apógrafo apresenta, provavelmente em virtude de erro do copista, a data de 29 de Agosto de 1435. Para a discussão desta discrepância, veja-se A. J. Dias Dinis, «Esquema de sermão de el-rei D. Duarte para as exéquias de D. João I, seu pai», *Colectânea de Estudos*, 3 (1954), pp. 222-226.

⁴⁹ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, ed. João José Alves Dias, Lisboa, Editorial Estampa, 1982, p. 207.

⁵⁰ Observa José Marques que «o Infante D. Fernando no seu testamento, feito em 12 de Agosto de 1437, pouco antes de partir na expedição que se propunha conquistar Tânger, onde ficaria cativo, menciona também dois sermonários: “*Item huum livro de preegaçoess de Frey Vicente per lingoagem*” e “*Item os sermões de Santo Agostinho per latim*”». Marques, *art. cit.*, p. 324.

⁵¹ Luís de Sousa Rebelo, «Providencialismo e profecia nas crónicas portuguesas da expansão», *Bulletin of Hispanic Studies*, 81 (1994), p. 67. Acrescenta, a este respeito, Teresa Amado: «É sabido que a nova dinastia ocasionara a agitação de problemas específicos de legitimidade que resistiram provavelmente por muito tempo na cena dos confrontos políticos. Com João de Avis, o mérito do sangue tinha sido substituído pelo mérito de acção, e os seus filhos esforçaram-se por lhe juntar o do aperfeiçoamento pessoal. Mas, além disso, era preciso recordar o passado, para estabelecer a antiguidade e a dignidade do reino sobre bases mais sólidas». Teresa

ao louvor póstumo da personalidade do Condestável explica a sua cuidada planificação pelo filho de D. João: «trata-se, obviamente, de exaltar alguém a quem a Dinastia de Avis muito devia, pretendendo o Infante D. Duarte que o pregador nada olvidasse daquilo que ele desejava que fosse dito»⁵².

Nesse sentido, não deixaria de ser revelador confrontar o conteúdo destes sermões com os capítulos que compõem a minicrónica de laivos hagiográficos que Fernão Lopes, na Primeira Parte da *Crónica de D. João I*, dedica ao Condestável, ou com as *reportationes* dos dois sermões de acção de graças, proferidos por dois mestres franciscanos⁵³, interpoladas na mesma crónica⁵⁴: o de Frei Rodrigo de Sintra, assina-

Amado, «O projecto histórico de um infante», in *O Passado e o Presente. Ler Fernão Lopes*, Lisboa, Editorial Presença, 2007, p. 146.

⁵² Marques, *art. cit.*, p. 339.

⁵³ Como lembra João Francisco Marques, «A influência franciscana na corte portuguesa mostrava-se, assim, sólida e larga, como o testemunham os não poucos capelães, pregadores, diplomatas e juristas que, dentre esses religiosos, as dinastias afonsinas e de Avis, elegeram para servi-las». João Francisco Marques, «Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias», *Revista da Faculdade de Letras do Porto - Línguas e Literaturas* (Anexo V-Espiritualidade e Corte em Portugal - sécs. XVI-XVIII) (1993), p. 55. Com efeito, encontramos, na corte de D. João, vários franciscanos: os pregadores Fr. Rodrigo de Sintra, Fr. Pedro, Fr. João de Xira, Fr. Francisco e Fr. Gil Lobo de Tavira e os confessores Fr. Fernando de Astorga, Fr. Afonso de Alprão e ainda Fr. João de Xira e Fr. Fernando. Cf. António Montes Moreira, «Implantação e desenvolvimento da Ordem Franciscana em Portugal. Séculos XIII-XVI», in *I-II Seminário O Franciscanismo em Portugal. Actas*, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. 18.

⁵⁴ A propósito das fontes homiléticas de Fernão Lopes, salienta P. E. Russell que «[...] não devemos esquecer a maneira como Fernão Lopes se serviu das colecções de sermões pregados por ocasião de acontecimentos importantes e que ele tanto gosta de intercalar na crónica de D. João. O do famoso pregador franciscano Rodrigo de Sintra sobre o texto *Misericordiam fecit nobiscum* feito ao povo de Lisboa em 1384, depois de os castelhanos terem desistido do sítio à capital, é um exemplo, entre muitos, deste tipo de fonte. Outro dos sermões insertos na crónica é o do franciscano Frei Pedro, proferido ao chegar a notícia da vitória de Aljubarrota. [...] Estas antologias de sermões de pregadores de renome eram uma forma de literatura largamente espalhada na Europa medieval. D. Duarte tinha na sua livraria um “livro das pregações” além de uma colectânea semelhante da autoria de um certo Frei Vicente. A incorporação de tais obras nas crónicas de Lopes dá relevo ao tom heróico e por vezes retórico da sua história de D. João». P. E. Russell, *As fontes de Fernão Lopes*, Coimbra, Coimbra Editora, 1941, pp. 41-42.

lando o levantamento do cerco de Lisboa (capítulo 151, Primeira Parte) e o de Frei Pedro, celebrando a vitória da Batalha de Aljubarrota (capítulo 48, Segunda Parte)⁵⁵.

No sumário do sermão fúnebre do Condestável, inserto no *Livro dos Conselhos*, D. Duarte colhe o *thema* – *Gloria et honore coronasti eum. Domine* – na Epístola de S. Paulo aos Hebreus (Hb 2,7) e reitera o tópico panegírico de *pauca e multis*, de evidente conotação superlativa, advertindo o pregador para a conveniência de se esquivar à tentação digressiva e centrar a prédica na matéria, já de si inesgotável, das virtudes do Condestável:

Escusaçom de non falar em al senon em el pola muyta abundança de uirtudes que deus lhe outorgou que som tantas que em hũ so grande sermon non se poderiam perfeitamente contar⁵⁶.

Prescrevendo uma partição tripla («o sermon repartyr em três partes»)⁵⁷, o monarca opta por, em simultâneo, recorrer à modalidade da *divisio per verba*, propondo a decomposição do binómio *gloria/honore* sugerido pelo *thema*, e apresentando-o como galardão temporal e escatológico da virtude. O *modus dilatandi* visa, deste modo, a conciliação do forçoso encarecimento memorialístico do Condestável, apresentando-o como insuperável paradigma ético, merecedor de glória e

⁵⁵ Como sublinha José Marques, «A estas duas situações está indiscutivelmente presente uma conotação política»: *art. cit.*, p. 341. De facto, em particular o sermão de Frei Pedro, constitui uma peça oratória central na decantação ideológica da mitologia política do «Messias de Lisboa». A recapitulação dos *mirabilia* e dos sinais proféticos confirma, no plano providencial, uma ordem política que se afigurava desviante da *auctoritas* do direito consuetudinário. Nas palavras de Luís de Sousa Rebelo, «De cette façon l'aura messianique du Maître, subtilement préparée, justifiait de plein droit divin son ascension au trône. L'aura est le signal du charisme acquis, même si le Maître n'était pas le fils légitime du roi. Par ses actions il est le *Rex Justus*». Luís de Sousa Rebelo, «Millénarisme et historiographie dans les Chroniques de Fernão Lopes», *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXVI (1989), p. 111.

⁵⁶ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, p. 225.

⁵⁷ Lembra Marianne Briscoe que «Despite the proliferation of terms and methods of expanding and dividing a sermon's theme, what emerged by the later fourteenth century was a general agreement that the preacher should present a theme and build his sermon on several central points (the preference was for three) present in some way in the theme»: *ob. cit.*, p. 57.

honra em vida e no *post mortem*, com a *exhortatio* de «todos bons estados» à emulação admirativa «pera percalçarem gloria e honrra em esta vida e na outra»⁵⁸. O verdadeiro *exemplum* enxertado no sermão é, como repetirá Fernão Lopes⁵⁹, o próprio Nuno Álvares Pereira.

Assim, na secção do sermão atinente à glória, por meio da amplificação por *diffinitio*, apresenta-se o elenco de oito das suas manifestações (entre as quais avultam a nobreza de linhagem, a saúde e longevidade, a riqueza, o bom entendimento, as virtudes cristãs, etc.), rematando-se o balizamento conceptual do termo com a paráfrase de um passo bíblico, extraído do *Evangelho segundo São Mateus* (Mt, 19,21):

E discorrendo por estas viij partes o *que* se delas bem pode dizer e concludyr como *deus* em cada hũa o coroou de gloria, e todas acabadas como por percalçar a perfeita gloria segundo o conselho do *senhor* que dise, se *queres* ser perfeito vendo tudo o *que* posuys e sigue me.

E quem renunciar padre e madre etc. Aquel que *non* negar sa vontade e filhar sa cruz *non* poder ser meu discipulo, e como todo por esto renunciou / e despois viueo e acabou *per* que com *razom* verdadeiramente deuemos concludir que conseguio, e nosso *senhor deus* lhe outorgou coroa de gloria na outra vida como lhe prouue por sua merçe de dar em esta⁶⁰.

Ora, a abdicação, por parte do Condestável, dos liames familiares e das comodidades da linhagem, implicada pela determinação em abraçar a causa do Mestre e colocar-se ao seu serviço, constitui o correlativo objectivo da *fuga mundi* preceituada pela mensagem evangélica, tirando-se partido da intencional contiguidade do arquétipo apostólico com a figura de Nuno Álvares. Não restarão dúvidas de que o Messias

⁵⁸ *Ibidem*, p. 225.

⁵⁹ Refiro-me, naturalmente, à célebre abertura do capítulo 31 da Primeira Parte da *Crónica de D. João I* que constitui um prólogo aos feitos de Nuno Álvares Pereira: «Scpreuendo em este passo, sem costramger nehuũ que ouça, emtemdemos teer nos feitos deste homem, o modo que tem alguũs preegadores, que demtro no sermom emxertam a vida daquell de que prregam, e na fim delle comcludem seu tema. E nos posto que já fallassemos alguũas cousas deste NunAlvarez, seus gloriosos feitos adeamte escriptos convem que espertem pregumtar alguũs dhu veo seu linhagem, e quall foi seu primeiro começo; porem çessamdo huũ pouco de proseguir nossa hordenança, ante que isto em breve ponhamos, per modo de prologo que ell bem merece, primeiramente dizemos assi». Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, vol. I, Porto, Livraria Civilização Editora, 1991, p. 63.

⁶⁰ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, p. 226.

de Lisboa terá o seu S. Pedro quando Fernão Lopes, «per breve e soltaçosa comparaçom»⁶¹, o proclamar arauto do Evangelho Português. A projecção escatológica da glória premeia a virtude em vida, numa intencional fusão dos modelos ético-cavaleiresco e piedoso-hagiográfico.

Na segunda parte do sermão, distinguem-se duas formas de honra: uma que radica na obtenção de «bens de fortuna» e outra que promana do exercício da virtude. A propósito do segundo tipo, aconselha-se o pregador a expor, em digressão catequética, as virtudes cardinais e teologais, «tangendo onde mais fizer»⁶².

Na última secção do sermão, de intenção declaradamente soteriológica – e uma vez assente a excepcionalidade do Condestável como *speculum virtutis* – sugere o monarca ao pregador que exorte os quatro estados – os *senhores*, os *caualeyros*, as *mulheres* e os *religiosos* – à emulação das suas qualidades modelares, enumerando as de maior relevância social no caso de cada um dos estatutos considerados. Este fraccionamento estratégico do auditório, tributário da prédica orientada dos sermões *ad status*, torna inequívoco o destaque oratório que D. Duarte tencionava conceder aos distintos estados da nobreza presentes no momento da *pronuntiatio*:

Exemplo os quatro estados aos *senhores* de guardarem a ley de *deus* non se toruando por guerra nem por outros nenhũs negoçios. [...]

Exemplo aos *caualeyros* em amar muy uerdadeiramente e lealmente a seu *senhor*. [...]

Exemplo *pera* as *mulheres* antes que casado fose manter muy bem sua Vida. [...]

Exemplo aos *religiosos* por arrenunçiar tudo quanto auja muy *perfeitamente*⁶³.

Pelo decalque da noção clássica de *exemplum*, como modelo cívico e *imago* de virtude⁶⁴, o segundogénito Nuno Álvares Pereira passa a corporizar o *ethos* de uma nobreza ideal, na estreita dependência do

⁶¹ Lopes, *ob. cit.*, p. 340.

⁶² *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, p. 227.

⁶³ *Ibidem*, p. 227-28.

⁶⁴ Ernst Robert Curtius refere que, durante a Antiguidade, à definição do *exemplum* como «an interpolated anecdote serving as an example», veio acrescentar-se, a partir de 100 a.C., a de «exemplary figure (*eikon*, *imago*), i.e., the incarnation of a quality». E.R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 59-60.

monarca e actuante em prol do interesse do reino, e, por esse facto, em diametral oposição à nobreza tradicional, cujos membros, apoiantes trânsfugas da causa castelhana, Fernão Lopes virá a apodar, por meio de uma eloquente metáfora vegetalista, de «exertos tortos, nados dazambugeiro bravo»⁶⁵. Neste sentido, como observa Hervé Martin, a propósito da doutrinação injuntiva exarada no sermão medieval, «l'orthodoxie requiert l'orthopraxie», diga essa práxis respeito a condutas religiosas ou a acções individuais de manifesta ressonância política. Parece-me, por conseguinte, tentadora a hipótese de colocar este sermão em diálogo com a *ensinança* moral da nobreza ministrada pela literatura dos espelhos de príncipes, tão assiduamente cultivada na corte avisina⁶⁶.

Por fim, adoptando a prescrição de múltiplas *artes praedicandi*, a *unitio* é assegurada por uma fórmula que sinaliza, através da retoma final do tema, a conclusão do sermão: «[...] entrou *em* seu mosteiro por seruyr a deus avendo .lxi. anos e o leuou *pera* sy onde *perfeitamente* de gloria e honrra *pera* todo sempre coroou. a deus *gratias*»⁶⁷.

No caso do sermão pregado na Batalha, nas exéquias de D. João I, pelo dominicano Frei Fernando de Arroteia⁶⁸, em 29 de Outubro de 1433⁶⁹, D. Duarte manifesta mais uma vez, na carta que dirige ao pre-

⁶⁵ Lopes, *ob. cit.*, p. 343.

⁶⁶ Como observa Márcio Muniz, «Em Portugal, pode-se afirmar que uma tradição de escritos especulares começa a corporificar-se dentro de um contexto histórico específico e com ele profundamente relacionado: a ascensão da dinastia de Avis. Serão os primeiros príncipes de Avis os iniciadores e estimuladores daquela tradição, seja pela ação mecénática de solicitar cópias e traduções de *Espelhos de príncipes* estrangeiros, seja como criadores de textos próprios». Márcio Ricardo Coelho Muniz, *O Leal conselheiro, de Dom Duarte, e a tradição dos Espelhos de Príncipes*, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de S. Paulo, 2003, p. 42.

⁶⁷ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, p. 229.

⁶⁸ Frei Fernando de Arroteia foi pregador régio, desde pelo menos 1427 até 28 de Abril de 1450, data da sua aposentação. Ligado à comunidade dominicana de Santarém, foi recompensado por D. Duarte pelas suas *bõas pregações*. Cf. Dias Dinis, *art. cit.*, p. 230.

⁶⁹ Como lembra Luís Adão da Fonseca, «O rei de *Boa Memória* morre no dia 13 de Agosto [de 1433], mas toda a tradição imediatamente posterior declara que o falecimento tem lugar no dia seguinte. Sabe-se hoje que a alteração do dia é resultado da vontade expressa de D. Duarte. O propósito é claro: mostrar, com evidente sentido messiânico, que existem coincidências de datas, indiciadoras do carácter exemplar

gador, o desejo de não se imiscuir na *elocutio* do sermão («d'asentamento de palauras non fyz conta senon da sustança»), deixando-lhe considerável margem de liberdade compositiva. O sermão, para o qual não se indica *thema*, radica estruturalmente na *amplificatio* do júbilo em face da morte do monarca e da rainha consorte já falecida, D. Filipa. A renovação da fossilizada retórica consolatória, por intermédio desta original modalidade de *thematis introductio*, não deixaria de surpreender, pelo paradoxo, a assembleia. A alegria, justificada em função da indelével memória do *exemplum uitae* joanino, é tornada extensiva a cinco estados: «a mym e aos outros seus filhos netos e bisnetos», «a Raynha e as Jfantes donas e donzelas destes reynos», «os senhores e fidalguos», os «prelados clérigos e frades» e o «pouo». Para cada um, a *ars dilatandi* adoptada pelo soberano prevê a enumeração de cinco razões justificativas do regozijo de cada categoria nomeada, embora, na realidade, no caso dos dois últimos estados, estas permaneçam omissas nas notas preparatórias, competindo ao pregador restituí-las⁷⁰:

Destes fique carreguo a uos e sobre o que dos outros uos bem nom parecer leixardes e tomardes o que virdes que cumpre e emfym porque estas palauras som de louuor vyram bem me parece que a alegria seja no *senhor deus*, non ensoberuecendo nem vamente nos alegrando com os gabos mes dando lhe sempre graças e louuores digamos, Confirma hoc deus quod operatus es in nobis.⁷¹

A confirmação a que alude a passagem do salmo 67 convocada instiga, como acontecera com Nuno Álvares Pereira, à perpetuação do le-

da figura do soberano falecido. Com efeito, é óbvio o propósito de associar a batalha de Aljubarrota ao falecimento do rei, apontando ambos os eventos para as vésperas da festa da Assunção da Virgem. Ou seja, procura-se indicar que o rei foi um predeterminado. Aliás, essa mesma ideia aparece nas crónicas de Fernão Lopes e, posteriormente, de Rui de Pina». Luís Adão da Fonseca, «Política e Cultura nas relações luso-castelhanas no século XV», *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 0 (2003), p. 55.

⁷⁰ Como já assinalou Dias Dinis, «vê-se, pois, que era a nobreza – a primeira classe social evocada – a grande preocupação e a principal finalidade do esquema eduardino do sermão; e por isso, só os pontos relativos àquelas três primeiras categorias é que el-rei subdividiu em cinco partes ou assuntos, deixando ao orador a subdivisão ou a maneira de encarar como entendesse a parte respeitante ao clero e ao povo, categorias mais a seu próprio alcance e para quem el-rei não tinha advertências especiais»: *art. cit.*, p. 236.

⁷¹ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, p. 239.

gado ético de D. João I, não pela transmissão à sua progénie, mas como fonte de emulação para outros estados, *maxime* a nobreza à qual, em grande parte, parece ser endereçado o sermão. Como argumenta Luís Adão da Fonseca, «o que D. Duarte define é uma política de construção ideológica de um modelo familiar em que, partindo da bastardia do fundador da dinastia, aponta para o perfil de unidade dinástica que constituirá, assim, a imagem de marca da família de Avis»⁷². Não pode, com efeito, deixar de reconhecer-se que este sermão concorre para esse apagamento estratégico do *deficit* linhagístico do soberano fundador, através da exaltação de uma nova forma de legitimidade dinástica escorada no paradigma cristão de uma virtuosa e coesa convivialidade familiar⁷³.

Finalmente, D. Duarte, temendo uma indiscrição verbal análoga à cometida pelo orador que o tinha precedido⁷⁴, adverte o pregador régio para o natural melindre diplomático que uma referência explícita ou figurada («Se *non* fale de claro nem *per* figura») às vitórias recentes contra Castela não deixaria de suscitar, em presença dos monarcas castelhanos. E, com mesurada sensatez, atalha Frei Fernando:

Abasta dizer que *deus* lhe deu grandes uytorias e que estes reynos *per* merçe do *senhor* reçoberom em seu tempo muyta honrra non desçendendo a *nenhũs* particulares na guerra dos mouros mostra se seu desejo quejando sempre foy [...] ⁷⁵.

Sustenta Pedro Cátedra que, no decurso do século XIV, «asistimos a una politización del sermón cada vez mayor [...] que explica la proliferación de sermones políticos en boca de clérigos como consecuencia de su entrada en la escena política como actores más que como

⁷² Adão da Fonseca, *art. cit.*, p. 55.

⁷³ Confrontem-se as considerações expendidas no esquema do sermão eduardino com o capítulo 98 do *Leal Conselheiro* intitulado «Da pratyca que tiñhamos com El Rey, meu Senhor e Padre, cuja alma deos aja».

⁷⁴ Trata-se do franciscano Frei Gil, que terá sido, ao que parece, incumbido do sermão principal nas exéquias de D. João I. A julgar pela precaução de D. Duarte, o pregador terá provavelmente dado provas de falta de tacto, ao referir-se explicitamente às lutas de independência contra Castela. Cf. Dias Dinis, *art. cit.*, p. 217.

⁷⁵ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, p. 239.

meros observadores»⁷⁶. Essa influência recíproca de oratória sacra e discurso político é, certamente, legível nos sumários de sermões incluídos no *Livro dos Conselhos* e não deve surpreender que a retórica fúnebre, de feição epidíctica, presentifique um ideal socioético que se oferece à *aemulatio*. Magnificando a exemplaridade do defunto, e convertendo-a em modelo cívico, o sermão institui uma pragmática bivalente, religiosa mas também indisfarçavelmente política. Por isso, como reconhece Hervé Martin, «il n'est pas rare de voir un prédicateur se prendre pour un chroniqueur et pour un propagandiste»⁷⁷. Sobretudo, poder-se-ia acrescentar, quando, nos bastidores, um soberrano meticoloso vigia o teatro da pregação.

Pereira, Paulo A., “Nos bastidores da pregação”, en *Revista de poética medieval*, 24 (2010), pp. 185-209.

RESUMEN: En este artículo presentaré una breve visión de la predicación en el Portugal medieval, enfatizando especialmente la naturaleza efímera e irrecuperable de la *actio* del sermón. En realidad, los testimonios que nos quedan sólo nos facilitan un acceso a la composición y preservación del sermón, que se encuentra así “fuera de escena”. Un examen profundo de dos bosquejos de sermones del siglo XIV, conservados en el *Livro dos Conselhos* del Rey Eduardo, nos permitirá deducir la función legitimadora de la elocuencia sagrada y su afinidad con el discurso político.

ABSTRACT: In this article we sketch a brief overview of preaching in medieval Portugal, especially emphasising the ephemeral and irrecoverable nature of the sermon's *actio*. In reality, extant testimonies only provide access to the offstage realm of sermon composition and preservation. Close examination of two fourteenth-century sermon outlines, preserved in King Edward's *Livro dos Conselhos*, will allow us to deduce the legitimising function of sacred eloquence and its affinity with political discourse.

⁷⁶ Pedro M. Cátedra, «Acerca del sermón político en la España medieval», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 40 (1985-1986), p. 19.

⁷⁷ Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge: 1350-1520*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, p. 538.

PALABRAS CLAVES: Oratoria. *Artes praedicandi*. Bosquejos de sermones. Corte de Avis. Legitimación política.

KEYWORDS: Orature. *Artes praedicandi*. Sermon outlines. Avis court. Political legitimization.